

Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política

Antonio RIVERA GARCÍA
Universidad de Murcia
(anrivera@um.es)

RESUMEN

Blumenberg se ha interesado por tres formas de hacer significativa la realidad que, en principio, han sido consideradas marginales a la filosofía: mitología, retórica y metaforología. En este artículo, después de poner de relieve que los medios de significación del mito los podemos hallar en las mismas ciencias modernas y contemporáneas, nos centramos en la metaforología y en el problema de la teoría de la inconceptuabilidad. Finalmente, exponemos que las metáforas absolutas de Blumenberg constituyen un buen instrumento para comprender las versiones más complejas de la filosofía política, así como la filosofía contemporánea que muestra una mayor afinidad con la teología negativa

PALABRAS CLAVE: *Absolutismo; mito; metaforología; metáfora absoluta; metáfora explosiva; símbolo; filosofía política*

ABSTRACT

Blumenberg was interested in three ways to make significant the reality that, in principle, have been considered marginal to philosophy: mythology, rhetoric and metaphorology. In this paper, after emphasizing that the myth's ways of meaning can be also found in modern and contemporary science, we focus on metaphorology and the problem of the theory of inconceptuability. Finally, we show that Blumenberg's absolute metaphors are a good tool for understanding the more complex versions of political philosophy and also the contemporary philosophy with a higher affinity with the negative theology

KEY WORDS: *Absolutism; myth; metaphorology; absolute metaphor; explosive metaphor; political philosophy*

1. El sentido último de la filosofía de Blumenberg: la descarga de lo absoluto, o contra todo tipo de absolutismo¹

Seguramente tiene razón Odo Marquard cuando señala que Blumenberg ha pretendido con su obra la “descarga del absoluto” (*Entlastung vom Absolutem*)², la liberación de los absolutismos que ignoran al ser humano, que lo convierten en un ser arbitrario, insignificante, atemorizado e incapaz de enfrentarse libremente a la realidad y tener su propia historia. Absolutismo de la realidad y absolutismo teológico son dos conceptos fundamentales en la filosofía de Blumenberg, sin que falten otros como el absolutismo del libro (la Biblia), como el que ha marcado la historia de al menos los dos últimos siglos, el absolutismo de la técnica y de la ciencia, etc.

¹ Este apartado lo hemos desarrollado con mayor amplitud en el capítulo “Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg”, en D. GIORDANO, A. FRAGIO (eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, Aracne Editrice, 2010, 129-150.

² O. MARQUARD, “Descarga del absoluto. Para Hans Blumenberg, *in memoriam*” en *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 2001.

Blumenberg apenas ha escrito textos que puedan considerarse pertenecientes a la filosofía política. Sin embargo su pensamiento tiene gran utilidad para este campo, pues nos proporciona armas muy útiles para hacer frente a los absolutismos, y sobre todo a la teología política que lleva hasta su máxima expresión la soberanía y omnipotencia de la modernidad. Kelsen hace ya tiempo que afirmó la afinidad entre el absolutismo filosófico, aunque más bien podríamos reducirlo a gnoseológico, y el absolutismo político³. En este caso también Blumenberg nos invita a considerar la afinidad entre el absolutismo filosófico, sea de la realidad, teológico o de la ciencia, y el político en sus distintas versiones, desde las antiguas autocracias a las modernas formas de teología política.

En relación con el primero de los absolutismos, la antropología blumenbergiana subraya la inadaptación o falta de disposición biológica para hacer frente a la naturaleza, tan indiferente y hostil que, según Blumenberg, en el estado natural de la criatura impera el absolutismo de la realidad. En su libro sobre el mito concibe este absolutismo como un *status naturalis* donde el terror es omnipotente. Se trata, por tanto, de una sensación primigenia, de un *mysterium tremendum*, que despierta horror y miedo.

Esto tiene que ver con el carácter limitado, finito y conflictivo del ser humano, quien consigue sobrevivir porque, lejos de establecer relaciones inmediatas con la realidad, se aproxima a ésta de modo indirecto, mediato, selectivo. Es decir, establece con ella una distancia que es la propia del *espectador*. La imaginación o facultad de representación, la fantasía, constituye una de las principales artes del espectador, presente tanto en el mito y la metáfora como incluso en la misma ciencia, que han permitido despotenciar este mundo hostil, dotarle de significación (*Bedeutsamkeit*) y hacerlo más familiar o seguro. Por tanto, aunque en el origen encontremos el absolutismo de la realidad, la historia del ser humano coincide con la afirmación de la cultura y con el trabajo necesario e interminable para distanciarse de ese terrible origen.

Blumenberg se ha interesado por tres formas de hacer significativa la realidad (mitología, retórica, metaforología), que en principio han sido consideradas marginales a la filosofía, pero que, en su opinión, acaban siendo también decisivas para la historia de la filosofía: los medios de significación del mito los encontramos en las ciencias, y la retórica

³ H. KELSEN, “Absolutismo y relativismo en Filosofía y en política”, en *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982.

y la metaforología resultan esenciales en los discursos prácticos y cumplen el objetivo de otorgar sentido a la realidad.

El absolutismo está, a juicio de Blumenberg, estrechamente relacionado con la *indiferencia*, con la experiencia de no ser tenido en cuenta, de no ser visto o permanecer invisible. La indiferencia es peor que la enemistad, que la “negación óptica de un ser distinto”⁴, ya que puede ser más eficaz en el rechazo del otro. Situada en el extremo opuesto a la hospitalidad, lleva incluso a la invisibilidad, a no reconocer al semejante, pero también a la pérdida de sentido del mundo, a que sean imposibles las historias que nos constituyen como seres humanos. Aquí se halla el verdadero mal de los absolutismos: nos amenazan con reducirnos a sujetos invisibles, a cosas sin valor alguno. Si la superación del absolutismo supone luchar por la visibilidad de cualquiera, la apología de la democracia implicará asimismo la inacabable pugna por que todos sean visibles, por que cuenten hasta las más insignificantes opiniones. De ahí que el conflicto no sea siempre lo peor, ni como señala Schmitt la inevitable consecuencia de nuestra peligrosidad, sino que, por el contrario, sea en muchas ocasiones la única vía para la liberación o emancipación. Es más, todos los absolutismos, ya no digamos los totalitarismos, aspiran a la ausencia de conflicto y a la desaparición de los enemigos –o, al menos, de los internos–, a convertirlos en invisibles⁵. En cambio, la historia de la cultura, que es lo más propio de la condición humana, podría ser analizada como un viaje desde lo invisible a lo visible. Se comprende así que Blumenberg haya denunciado la metafísica y la teología que, en contra del saber del mito, se alían con la invisibilidad.

La *invisibilidad* no sólo tiene que ver con el absolutismo de la realidad, sino también con el absolutismo teológico-dogmático, ya que es propia de un dios, como el judeo-cristiano, cuyos atributos son los abstractos, universales e ilimitadamente transportables conceptos de la metafísica. De un dios tan omnipotente y autárquico que, al no dejar ningún espacio libre para el hombre, impide imaginar una historia⁶, incluida la misma historia de la creación universal. Esta divinidad invisible y dotada de *potentia absoluta* no tiene ni enemigos ni amigos: carece tanto de rivales, de competidores, como de amigos con los cuales concluir un contrato que, lógicamente, presupone libertad e igualdad entre

⁴ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, 63.

⁵ La teoría del conflicto puede tener un aspecto positivo, emancipador, como ejemplifica en la filosofía contemporánea la obra de Jacques Rancière.

⁶ H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003, 246.

las partes. Al igual que sucede con el absolutismo de la realidad, dicha invisibilidad pone de relieve que hay algo peor que la enemistad.

De todos modos, Blumenberg reconoce que la religión monoteísta intentó desprenderse de la pesada carga del absolutismo de la trascendencia, esto es, de las abstracciones del dogma y de la metafísica imperativa vinculada a la autarquía e invisibilidad divinas. Lo intentó mediante la inclusión de elementos que, como la figura del Hijo, conducían a la visibilidad y narratividad propias del mito. Así, en el seno de la teología dogmática, acabó introduciéndose el mítico reparto de poderes, si bien la pluralidad quedó reducida al dualismo o tensión entre el Padre, el Dios autárquico u omnipotente, y el Hijo, el Dios limitado que se encarna y sacrifica por el hombre.

Toda la explicación de Blumenberg tiende a destacar esta remitificación operada en el interior del dogma. En una dirección opuesta a dicha remitificación, la invisibilidad del Dios del dogma, de la cual entre otras cosas se deriva la prohibición de imágenes e historias, resulta afín a dos manifestaciones tan contrarias al mito como la utopía y el mesianismo. Por un lado, “las utopías son débiles en imágenes porque toda imagen destruye el ideal: tras cada forma de creación de felicidad para el hombre se esconde un dios invisible”⁷. Por otro, la invisibilidad también constituye uno de los rasgos esenciales del mesianismo, ya que éste se caracteriza por hacer referencia a lo completamente desconocido, a lo aún por venir. Tanto la utopía como la espera mesiánica se definen mediante un conjunto de negaciones, que, aparte de traducirse en la prohibición icónica, impiden relatar las historias consustanciales al mito y la condición humana.

Blumenberg asocia también la prohibición de historias e imágenes, compartida por el mesianismo y la utopía, con algunas de las expresiones más significativas de la filosofía del siglo veinte: el ser heideggeriano, la dialéctica negativa de Adorno, el dialéctico y extraño Dios de Barth o el *kerygma* de Bultmann. Esta lista podría ser completada con Lévinas y filósofos que, como Lyotard, nos hablan de la *sacralidad* del arte moderno y consideran que su verdadero tema es lo impresentable, lo invisible y lo negativo, ya se trate del crimen más horrendo o del bien absoluto. O con los filósofos posmodernos que, como los Nancy, Blanchot, Agamben o Derrida⁸, proporcionan una concepción tan exigente del ser humano y de la comunidad que inevitablemente siempre estarán por

⁷ *Ibíd.*, 244.

⁸ Véase sobre estos autores el libro de A. GALINDO HERVÁS, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res publica, Murcia, 2003.

venir, invisibles y reducidos a mera potencia. Blumenberg seguramente diría que estos autores usan metáforas explosivas, sobre las cuales nos detendremos más adelante.

2. La función del mito⁹

Blumenberg se dirige contra ese cartesianismo que menosprecia el mito y la metáfora como pertenecientes a un estadio prelógico y superable, esto es, a una protoforma del *lógos*. Para el filósofo alemán, en el mito y la metáfora absoluta hay preguntas vivas que, aun sustrayéndose a una respuesta teórica, son irrenunciables. Desde este punto de vista, la diferencia entre mito y *metáfora absoluta* se encontraría en su génesis: “el mito lleva la sanción de su procedencia antiquísima e insondable, de su legitimación divina o inspiracional; mientras que la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad del comprender”¹⁰. Esto implica que los mitos pueden ser desencantados, pero no una metáfora que manifiesta abiertamente ser una ficción. En cualquier caso, el triunfo contemporáneo del desencantamiento no impide que sigan siendo muy útiles los procedimientos mediante los cuales en el pasado el mito ha hecho significativa la realidad. De lo que no cabe duda es que la filosofía y la ciencia contemporáneas siguen teniendo necesidad de metáforas absolutas, tan parecidas, como veremos enseguida, a los símbolos kantianos.

En su gran capacidad para hacer *significativo* el mundo, se encuentra, al entender de Blumenberg, lo más atrayente del mito para el hombre moderno y contemporáneo. La significación (*Bedeutsamkeit*) –expresión tomada de Dilthey– es un concepto que se puede explicar, pero no definir. Se asemeja al kantiano juicio estético, pues, si bien no coincide con la objetividad y verdad perseguida por las ciencias, tampoco equivale a algo puramente subjetivo o arbitrario. Las cosas significativas tienen un rango o fundamento real: son cosas que se sobreentienden o de las cuales se desprende una arcaica sensación de pertenecer al mundo¹¹. Cargar o dotar de significación a la realidad, que es la función principal del mito, nos permite hacerla familiar y luchar contra la indiferencia, contra la

⁹ Este otro apartado, aquí apenas esbozado, lo hemos desplegado en nuestro artículo “La Filosofía del mito de Hans Blumenberg: de la politización del mito al esteticismo moderno de la realidad”, en *Analecta Malacitana*, XXVII, 1, 2004, 31-63.

¹⁰ H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, 165-6.

¹¹ H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, cit., 78.

más absoluta contingencia. En su lucha contra la indiferencia e infinitud temporales, el mito se refiere siempre a grandes *acontecimientos* caracterizados por su singularidad, mientras que la ciencia prefiere las *situaciones* resultantes de un número indeterminado de personas y de causas, lo cual no impide que también en algunas ocasiones haga referencia a acontecimientos, particularmente cuando se trata de las disciplinas históricas. Para la ciencia que prefiere las *situaciones*, la historia se convierte en “algo parecido a un proceso de la naturaleza, a una secuencia [infinita] de olas”¹². Blumenberg ve, por el contrario, en la división del tiempo, en el establecimiento de hitos temporales o en la acción de realzar el principio y fin de los relatos históricos, una influencia de los medios de significación del mito sobre los de la ciencia, ya que estos jalones ayudan a combatir la indiferencia e infinitud de la realidad histórica.

El autor de *Arbeit am Mythos* es consciente de que la ciencia debe emplear a veces los medios con los cuales el mito hace significativo el mundo. Entre estos medios cabe destacar la simultaneidad, la identidad latente de cosas, personas y sujetos ficticios, la repetición (*Wiederholung*) o el retorno de lo mismo, la reciprocidad entre la resistencia y la elevación existencial, la digresión o el rodeo (*Umwege*) y la prolijidad (*Umständlichkeit*). No sólo sirven para cubrir las expectativas de sentido y distanciarse del absolutismo de la realidad, de esa indiferencia propia de la “secuencia de olas”¹³, que en un plano psicológico lleva a la esquizofrenia y a la ruptura de las asociaciones que configuran la unidad del sujeto. Algunos de estos medios, como la prolijidad, sirven también para combatir el absolutismo en su modalidad política, el cual, a diferencia del absolutismo de la realidad, se experimenta como un exceso de control del mundo, o como un deseo inhumano –tan afín al freudiano concepto de lo siniestro (*unheimlich*)¹⁴– de que todas las

¹² *Ibíd.*, 116.

¹³ Quizá el mejor ejemplo de esquizofrenia literaria se halle en *Las olas* de Virginia Woolf, la obra en la que la unidad del narrador ha estallado en seis personajes que son seis centros perceptivos, seis maneras distintas de tratar la sensación. Cf. J. RANCIERE, *Politique de la littérature*, Galilée, París, 2007, 81.

¹⁴ Freud reconoce que lo siniestro surge a menudo de la omnipotencia de las ideas o de la omnipotencia de la realidad psíquica. Ésta es la causa del carácter siniestro que posee la inmediata realización de los deseos, el doble, las ocultas fuerzas nefastas o el retorno de los muertos. Tales ejemplos se fundan en el principio de la omnipotencia del pensamiento, en la exageración de la realidad psíquica frente a la natural. Esta exageración nos lleva a una vieja concepción del mundo, el *animismo*, que se caracterizaba por la sobreestimación narcisista de los propios procesos psíquicos, por la omnipotencia del pensamiento. La sensación de lo siniestro surge cuando, a pesar de estar convencido del carácter no real de la inmediata realización de los deseos, del doble, del mal del ojo, del retorno de los muertos, sucede algo en la vida susceptible de confirmar aquellas viejas convicciones abandonadas. Lo que ha sido reprimido y ahora retorna es la *creencia* en la realidad material de un cierto contenido que se había descartado. El componente mítico de las ficciones o de la literatura sobre lo siniestro es evidente cuando advertimos que relatan –al

cosas dependan de un mismo centro. A este respecto, Blumenberg demuestra que la prolijidad se convierte en una de las armas más eficaces contra el decisionismo del dios omnipotente o contra los contemporáneos admiradores “de las decisiones fulminantes y de las acciones grandes y relevantes”. No es así de extrañar que los partidarios del decisionismo siempre huyan de órganos colectivos que introducen en la vida institucional la prolijidad típica de los procesos judiciales o de la colegialidad. Las dilaciones propias de lo prolijo, el que los dioses se sometan a determinados procedimientos, el que acaten una especie de constitucionalismo, pues, con independencia de que utilicen constantemente el engaño y su moral privada sea muy censurable, han de respetar los juramentos si no quieren ser castigados por perjurio; todo ello, en suma, sirve para mantener a distancia el absolutismo y para poner de manifiesto de que ni siquiera los poderosos dioses son capaces de conseguir todos sus antojos, y que, al final, no son omnipotentes¹⁵.

3. El historicismo de Blumenberg: de la filosofía de la historia a la historia de la filosofía

En el discurso “Rememorando a Ernst Cassirer”, Blumenberg reconoce su deuda con lo que él denomina historicismo. En el fondo desea decirnos que la historia de la filosofía es contraria a la filosofía de la historia, a que “algún presente pueda ser algo así como la finalidad de la historia, o bien acercarse a ella de una forma privilegiada”. La humanidad no es así un supersujeto –una metáfora absoluta más, una invención de la fantasía– que exija ponernos, como simples medios, al servicio de una finalidad. Por el contrario, se debería otorgar importancia a cada presente y oponerse, por ejemplo, a que se pueda disponer o sacrificar las generaciones actuales para conseguir la libertad, la igualdad, la felicidad, etc. de las futuras. De ahí que, para Blumenberg, el historicismo sea el *ethos* que destruye la mediatización de la historia. No es otra la lección que extrae de Cassirer: “el empeño de no poner a la historia de la filosofía, de las ciencias o de los sistemas de las formas simbólicas [mito, lenguaje, religión, arte] al servicio de la autoconfirmación de ningún presente, no someterla al criterio del éxito”. Por eso, su

igual que los propios mitos griegos– la historia de una despotenciación, de una limitación, de la derrota de unos sujetos, fantasmas, vampiros o máquinas animadas, que parecían omnipotentes. Sobre este tema me extendí en el capítulo “En las fronteras del realismo: el cine de Stanley Kubrick”, en J. A. BACA y A. GALINDO (eds.), *Pensar la imagen: cine y prospectiva social*, Diputación de Almería, 2004, 49-92.

¹⁵ H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, cit., 159.

dedicación a la historia de la filosofía es una forma “de hacer valer el derecho que tiene al respeto la humanidad venidera mostrándoselo a la pasada”.

El historicismo de Blumenberg, que podríamos considerar como la exacta antítesis de un Leo Strauss que combate la tendencia historicista y relativista de la modernidad, implica asumir la contingencia espacio-temporal de uno mismo y “renunciar a la normatividad de la actualidad y de su futuro más inmediato”¹⁶. Pero no sólo resulta *insuperable* esta contingencia o provisionalidad de nuestros conocimientos, que además está unida a la tarea infinita de la ciencia¹⁷, sino que también es *insoportable*. De ahí la necesidad de enfrentarse a este absolutismo mediante diversas formas, entre las cuales se encuentran los mitos y metáforas, que otorguen un determinado sentido a la realidad y sirvan para orientar la praxis.

Blumenberg encuentra en la misma literatura de Proust un magnífico ejemplo de la lucha contra el insoportable escándalo de la contingencia espacio-temporal, y de la consiguiente necesidad de “reconquistar” el mundo. Por supuesto, el filósofo, el científico, etc. deben asumir la tarea de dar sentido al *mundo de todos*. Pero también es importante la reconquista del *mundo de cada individuo* que, a juicio de Blumenberg, se realiza en el recuerdo, esto es, imponiendo “la identidad frente a las irrupciones de la discontinuidad, pérdida y olvido”. Aunque “sueño, olvido y muerte” sean exigencias de la realidad en la que vivimos, y al mismo tiempo “imposibles de experimentar”, el hombre no puede “dejar que *el tiempo perdido* descanse en paz en sí mismo”. No emprender la búsqueda del tiempo perdido “significaría –concluye el filósofo– dar conformidad al sinsentido” y dar la última palabra a la muerte y a lo invisible¹⁸.

Blumenberg aborda la cuestión de la contingencia y provisionalidad del género humano –el auténtico subsuelo de la filosofía– en relación con el problema de la inconceptuabilidad. Desde *Paradigmas para una metaforología* se plantea si lo que todavía no ha sido reducido a la lógica o a los conceptos de la filosofía, lo inconceptualizable, es un estadio que puede ser superado, o si hay realidades en que vivimos que son definitivamente irreducibles a la operación conceptual. Lo cierto es que la historia de la filosofía trabaja sobre esta provisionalidad, y por ello refleja las rectificaciones, cambios,

¹⁶ Todas las citas anteriores, en H. BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, 170 y 173.

¹⁷ Sobre dicha tarea infinita, cf. H. BLUMENBERG, “Mundo de la vida y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología”, en *Las realidades en que vivimos*, cit.

¹⁸ H. BLUMENBERG, *Salidas de Caverna*, Antonio Machado, Madrid, 2004, 20.

etc. producidos a la hora de responder a las grandes preguntas concernientes al ser humano. Poner fin a la provisionalidad, a las rectificaciones, supondría poner fin a la historia.

Todo ello entra en contradicción con la pretensión cartesiana de llegar a un estadio final del discurso filosófico, es decir, de arribar a un estadio “puramente conceptual”. Este “ideal de objetivización total se correspondería con lo completo de la terminología, que capta la presencia y la precisión de lo dado en conceptos definidos”; o en otras palabras, coincidiría con la metódica recuperación de la presencia exacta mediante conceptos. Si todo se puede definir, ya no quedará nada lógicamente provisional, y entonces “todas las formas y elementos del modo *traslativo* de hablar”, como la metáfora, se convertirán en algo lógicamente superable, en un paso más que da el espíritu humano hasta su consumación¹⁹. Lo importante es que, una vez alcanzada una terminología definitivamente válida, la filosofía perdería “todo interés justificable por investigar la *historia* de sus conceptos”, y ya no tendría sentido la historia de la filosofía. En dirección contraria a este último estadio, la teoría blumenbergiana de la inconceptuabilidad se centra en la insuperable provisionalidad de nuestro conocimiento sobre determinados objetos. Tal teoría aparece en el marco de la metaforología que vamos a tratar a continuación.

4. La metaforología: aproximación a una teoría de la metáfora absoluta

Blumenberg tiene claro que “si puede y debe haber algo como una metaforología, es contra el desprecio tradicional de todo elemento retórico que desde Platón ha dominado en la filosofía”²⁰. Esta propuesta blumenbergiana de recuperar la centralidad filosófica de la retórica debe inscribirse dentro de la reivindicación de los sofistas, así como de la crítica a una tradición que, desde Platón, afirma la superioridad de las *res* sobre los *verba* y de la evidencia sobre la persuasión²¹. En las páginas siguientes nos centraremos, no obstante, en la metaforología y dejaremos para otra ocasión el análisis del vínculo que existe entre esta última y la retórica.

¹⁹ H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 41-2.

²⁰ Cit. en J.-C. MONOD, *Hans Blumenberg*, Belin, París, 2007, 37.

²¹ Forma parte de esta crítica uno de los pocos textos en los que Blumenberg se centra exclusivamente en el problema político: “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”, en *Schweizer Monatshefte*, abril 1968-marzo 1969, 121-146.

La metaforología puede aparecer como una “parte de la tarea de una historia de los conceptos”, como una disciplina auxiliar de la *Begriffsgeschichte*: la que tiene como fin ayudar a elaborar un concepto correcto y unívoco. La metaforología, cuando se encuentra al servicio de la historia de los conceptos, registra y describe “las dificultades que se presentan en el momento previo a la formación de los conceptos y en el entorno que rodea el núcleo duro de una definición clara y distinta”²². Las metáforas pueden ser entonces formulaciones provisionales, esquemas o intuiciones que podrán ser precisadas, definidas, conceptualizadas más adelante. Pueden ser —escribe Blumenberg— “restos, rudimentos en el camino del *mito* al *lógos*; en cuanto tales, son índices de la provisionalidad cartesiana de la situación, siempre y cada vez histórica, de la filosofía, que tiene que medirse con la idealidad reguladora del puro *lógos*. Aquí la metaforología sería reflexión crítica que ha de descubrir [...] lo impropio del enunciado traslaticio”²³. Tradicionalmente, el discurso traslaticio de la metáfora ha pertenecido al capítulo de las figuras de la retórica²⁴. Para la Antigüedad, el *lógos* equivalía al cosmos, al todo del ente, y por ello la metáfora no era más que “un medio de conseguir que el enunciado verdadero fuera eficaz”, esto es, un instrumento de persuasión retórica para reforzar la cualidad verdadera del enunciado. Blumenberg nos habla a este respecto del sometimiento platónico de la retórica que, en oposición a los sofistas y a Cicerón, será sellado más tarde por la Patrística cristiana. “De ahí que nunca se llegase a cuestionar si el artificio retórico de la *translatio* pudiese servir para algo más que para suscitar *placer* al comunicar la verdad”²⁵. En suma, la metáfora no podía producir algo que no pudiera presentarse de forma teórico-conceptual.

Desde *Paradigmas*, Blumenberg se preguntaba, no obstante, si el estudio de las transiciones de la metáfora al concepto no sería un esquema de evolución bastante primitivo, y si no podría darse el proceso inverso, del concepto a la metáfora²⁶. La respuesta es afirmativa, y pone como ejemplo de ello la moderna reinterpretación metafórica de la cosmología copernicana. La historia de los efectos del copernicanismo da un valor metafórico y metafísico al desplazamiento moderno del *lugar del hombre en el Universo*, y así se crea la *metáfora absoluta* del destronamiento del ser humano, el cual es

²² H. BLUMENBERG, “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad”, en H. Blumenberg, *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995, 109.

²³ H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 44.

²⁴ *Ibíd.*, 43.

²⁵ *Ibíd.*, 44.

²⁶ *Ibíd.*, 199.

ahora desplazado hasta la periferia del universo. Se trata –nos explica Blumenberg– de una metáfora absoluta porque “la reorganización copernicana del cosmos se recibió como modelo orientativo a fin de contestar una pregunta que no puede responderse por medios puramente teóricos y conceptuales: la pregunta por el puesto del hombre en el mundo, en el sentido de si se le debe considerar y ver de antemano como algo central, o si su participación en el engranaje cósmico es periférica”²⁷.

Pues bien, las metáforas absolutas son, para Blumenberg, “elementos básicos del lenguaje filosófico, *transferencias* que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad”. El objeto que representan estas metáforas permanece inconceptualizable. En contra de Joachim Ritter, quien, con ocasión de la aparición del primer tomo del *Historische Wörterbuch der Philosophie*, descartaba la sugerencia de consagrar ciertas entradas a metáforas absolutas, para Blumenberg constituyen una “pieza esencial” de la *Begriffsgeschichte* “la fijación y análisis de su función enunciativa, conceptualmente irresoluble”²⁸. Considerar, como hace Ritter, que la metaforología es una disciplina subsidiaria supone dar razón a las aspiraciones cartesianas y negar que el *mundo de la vida* pueda ser uno de los objetos de la filosofía. Se perdería de este modo toda esa preocupación mostrada por la filosofía contemporánea, de Husserl a Wittgenstein, por estar a la altura de la *imprecisión* esencial del mundo vivido²⁹.

Por otra parte, la metaforología apunta a los límites de la filosofía del lenguaje, a la insatisfacción que genera la crítica filosófica del lenguaje cuando debe enfrentarse con las realidades inconceptualizables. Blumenberg, en *Salidas de caverna*, se refiere en cierto modo a este malestar en el capítulo dedicado a una poderosa *imagen* de la reclusión utilizada por

²⁷ *Ibíd.*, 201-2. Blumenberg alude a toda una serie de interpretaciones que toman lo que descubrió Copérnico “no como conocimiento, no como hipótesis, sino como metáfora. Y por cierto como *metáfora absoluta*”. Según Blumenberg, la intención del propio Copérnico era “conservadora”: pretendía “velar por la validez del principio de la constante racionalidad del cosmos, y con ello acometió igualmente la empresa de legitimar al hombre como aquel que, en virtud de capacidad teórica, está en el centro de referencia de la inteligibilidad del ser.” (*Ibíd.*, 202). Por lo demás, “sólo a través de Copérnico y de la metaforización de su reforma se convierte la geocéntrica en un teologúmeno, comparable a los impulsos de la historia cristiana de los dogmas, que surgieron de las *herejías* y condujeron a definiciones que después sancionaron como ortodoxo aquello de lo que se había desviado la heterodoxia.” (*Ibíd.*, 204). Pues incluso la Iglesia había criticado la versión antropocéntrica-geocéntrica de los estoicos porque la tierra no sólo tenía que ser el lugar del paraíso, sino también el lugar de la ruda existencia del hombre, ateleológica, y expulsada del paraíso. Así que la “*opinión* geocéntrica es un teologúmeno *ex eventu*, que sólo se podía explicitar en la metáfora copernicana.” (*Ibíd.*, 205).

²⁸ Sobre este tema, véase M. HERNÁNDEZ MARCOS, “Metaforología e historia conceptual. Sobre la polémica de H. Blumenberg con J. Ritter en 1971”, en F. ONCINA (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2009, 283-326.

²⁹ J.-C. MONOD, o. c., 51.

Wittgenstein, “la mosca en el cristal”³⁰. Con esta metáfora, el filósofo del lenguaje alude a la imposibilidad de acceder a una realidad, a una presencia –diría Gumbrecht–³¹, que se intuye que está ahí, detrás del cristal, pero que resulta inaccesible. La metaforología surgiría entonces como respuesta a esa filosofía incapaz de ofrecer “frases sobre cosas” y que se convierte en mero lenguaje sobre lenguaje³².

De forma resumida expondré a continuación los siete aspectos más relevantes de estas metáforas. En primer lugar, las metáforas absolutas nos permiten repensar “la relación entre fantasía y *logos*”; y poner de relieve que la fantasía, la necesaria para crear metáforas absolutas, desempeña la función de cubrir graves carencias lógicas³³. Blumenberg nos dice que ya Vico, en contra de los presupuestos cartesianos, nos habló de una “lógica de la fantasía”. Para el italiano, la claridad y distinción exigidas por el francés estaban “reservadas a la relación intelectual que el creador mantiene con su obra”, es decir, a las obras imaginadas y creadas por su *fantasía*³⁴. En realidad, con este ejemplo Blumenberg objeta la radical separación entre fantasía y *logos*, como también cuestiona en *Arbeit am Mythos* la separación ilustrada entre mito y *logos*.

En segundo lugar, las metáforas absolutas ponen de relieve que la metaforología desborda la función de auxiliar de la *Begriffsgeschichte*. Lo absoluto de la metáfora alude, por un lado, a la irreductibilidad lógica, a su inconceptuabilidad, a que el objeto representado no se puede reducir a concepto³⁵; y, por otro, a que este absoluto se percibe como insoportable. La irreductibilidad lógica o conceptual deja la puerta abierta a la fantasía, a las metáforas que permiten otorgar sentido y disponer de una totalidad (universo, yo,

³⁰ La imagen la encontramos en *Investigaciones Filosóficas*: “–¿Cuál es tu meta en filosofía? –Indicarle a la mosca la salida del cristal”. Pero con depresiva tristeza reconoce que es poco probable que se pueda alcanzar dicha meta. Cf. H. BLUMENBERG, *Salidas de caverna*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, 622.

³¹ H. U. GUMBRECHT, *Production of Presence. What meaning cannot convey*, Stanford University Press, 2004.

³² J.-C. MONOD, o. c., 63-65.

³³ H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 44-5.

³⁴ *Ibid.*, 42-3. Por paradójico que pueda parecer, el enemigo de las metáforas y de la retórica, Thomas Hobbes, había llegado a una conclusión parecida cuando afirmaba que sólo podemos comprender plenamente lo que construimos nosotros mismos, aquello de lo que somos autores y depende de nuestra voluntad arbitraria o de nuestro poder. Cf. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, París, 1986, 159. En realidad, esta tesis hobbesiana se halla estrechamente vinculada a una nueva época que ensalza la invención. A este respecto, Blumenberg, en “*Imitación de la naturaleza*”. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador” (en *Las realidades en que vivimos*, cit., 73 ss.) examina la modernidad como la época en la que el modelo mimético es sustituido por el de la creación o de la invención. Este último se corresponde con la necesidad metafísica que experimenta el hombre moderno de ver y producir lo nuevo.

³⁵ “Sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualidad.” (H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 47).

historia, etc.) que, de otro modo, quedaría sin representación. Ahora bien, la metáfora no deja de ser una ficción, de ser algo provisional y meramente consolatorio.

Todo ello es especialmente inquietante cuando descubrimos que la ciencia, siempre contraria a la provisionalidad, necesita de tales metáforas para dar una dirección u orientar sus investigaciones. Desde este punto de vista, la metaforología blumenbergiana aparece como un suplemento de la weberiana referencia a valores (*Wertbeziehung*). A menudo, la ciencia tiende a ocultar esta base como si fuera un elemento heterogéneo o extraño del que debería desprenderse. Un buen ejemplo de ello, y al que Blumenberg presta especial atención, sería el psicoanálisis y, desde luego, la metapsicología freudiana. El mismo padre del psicoanálisis llegó a decir en su “Introducción al narcisismo” que “todo este conjunto de respuestas psicológicas que damos provisionalmente se han de asentar un día sobre el suelo de soportes orgánicos”³⁶. Estamos ante el Freud más optimista, para quien el lenguaje del psicoanálisis, plagado de metáforas y de los medios con los que el mito hace significativa la realidad, debería ser superado en el futuro por términos fisiológicos o químicos. Si bien el mismo Freud parece rebajar sus expectativas cuando reconoce que estos términos pertenecen también a un “lenguaje figurado”, pero conocido desde hace más tiempo y quizá más sencillo³⁷.

En tercer lugar, cuando admitimos que la provisionalidad se convierte en un horizonte insuperable, comprendemos que las metáforas pueden ser sustituidas o ulteriormente precisadas, y que por ello tienen también una historia, e incluso más radical que la de los conceptos³⁸.

En cuarto lugar, muchas metáforas absolutas pueden tomarse “como hilo conductor hacia el mundo de la vida”³⁹. Tales metáforas permiten una expresión más *aproximativa*, por esquemas, retoques, aproximaciones o comparaciones, que se ajusta bien a una cierta eidética del mundo de la vida tal como Husserl lo caracterizaba, justamente por la imprecisión, la fusión de horizonte, etc. Sería, no obstante, una simplificación decir que mientras los conceptos reenvían al mundo de las ideas, de las construcciones

³⁶ Cit. en H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, 349.

³⁷ S. FREUD, “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981⁴, tomo III, 2539.

³⁸ “El cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones.” (H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit. 47).

³⁹ H. BLUMENBERG, “Aproximación...”, cit., 104.

metódicas de la ciencia, las metáforas se refieren al mundo de la vida, ya que Blumenberg también se ha interesado por el papel de las metáforas absolutas en la historia de las ciencias⁴⁰.

En quinto lugar, la verdad de las metáforas absolutas es *pragmática* porque “su contenido determina, orienta una conducta”. Por un lado, luchan contra la indeterminación absoluta, contra el absolutismo de la realidad; y, si bien no pueden lograr la reducción lógico-conceptual de toda la realidad o la conexión causal de todos sus objetos, al menos, al dar una estructura al mundo, al representar lo inexperimentable (la vida, la historia, el mundo, el yo, etc.), permiten una cierta determinación de lo indeterminado, de lo inconceptualizable, esto es, una *indeterminación determinada*⁴¹. Por otro lado, al hacer *disponible*, accesible, esa realidad inconceptualizable, posibilitan valoraciones y conjeturas que orientan la praxis, las acciones y omisiones, las expectativas e ilusiones⁴². Completan la teoría crítica del conocimiento porque responden a cuestiones que son supuestamente ingenuas⁴³ y sin respuesta, pero cuya pertinencia reside en que no son eliminables, y que son necesarias para dar sentido a nuestra existencia y orientar la praxis.

Entre estas preguntas que no pueden quedar irresueltas destaca la de “qué es el mundo”. La consideración de éste como un *cosmos* se ha convertido en una metáfora absoluta decisiva para nuestra historia espiritual. Metáfora que, según Blumenberg, “resuena una y otra vez, retomada en las imágenes del mundo como polis, como ser vivo”, etc.⁴⁴. Por otra parte, “la metafórica sobre la experimentabilidad del mundo, representada por el paradigma de la *legibilidad*, tiene que ver con la *indeterminación determinada*”⁴⁵. Expliquémoslo: el objeto representado por la metáfora sigue siendo absoluto o indeterminado, en la medida que no se puede reducir a un enunciado lógico-conceptual o a “la predecibilidad exacta de los fenómenos”. Pero basta tal representación, que permite percibir o experimentar el mundo como un todo singular, y ya no como una simple e insatisfactoria serie de cosas⁴⁶, para que tengamos un

⁴⁰ J.-C. MONOD, o. c., 53.

⁴¹ H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, cit., 18.

⁴² H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 63.

⁴³ “Aun en el caso de que nunca deban plantearse expresamente, no hay que tenerle miedo a la supuesta ingenuidad de formular esas preguntas fundacionales: ¿Qué participación tiene el hombre en el todo de la verdad? ¿En qué situación se encuentra el que busca la verdad?”, etc. (Ibíd., 50).

⁴⁴ Ibíd., 65.

⁴⁵ H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, cit., 18.

⁴⁶ “El mundo puede ser todo lo que sucede, justificando así la antigua definición como *series rerum*; pero un cartesiano, con su exigencia de claridad y distinción, no podría contentarse en modo alguno con esto. Pero

determinado punto de vista que colma las aspiraciones de sentido demandadas a la realidad, y que, por esta razón, nos permite orientarnos hacia la más completa disponibilidad de la misma realidad⁴⁷.

La metáfora absoluta de la legibilidad convierte algo tan indeterminado como el mundo en un *singular colectivo*, y sólo entonces aparece como un objeto disponible. Blumenberg ha tomado el término *singular colectivo* de un colega del grupo *Poetik und Hermeneutik*, de Reinhart Koselleck, que lo empleaba para definir el concepto moderno de Historia⁴⁸. Koselleck nos ha explicado que la Historia debía experimentar una metamorfosis conceptual para ser concebida como algo disponible o factible, y es precisamente esa metamorfosis la que permite el nacimiento de la filosofía de la historia. Pero Blumenberg sugiere más bien que el singular colectivo del *lógos* —equivalente a la totalidad que integra el cosmos— vertido en un libro, es decir, en el libro sagrado donde se ha depositado la verdad, se refleja en los conceptos de Naturaleza e Historia⁴⁹. Es decir, la metáfora absoluta de la legibilidad, que reduce el cosmos a una singularidad, influye sobre la filosofía moderna, sobre la ciencia, que transforma la Historia en un sustantivo singular colectivo. Blumenberg convierte así la metaforología en una esfera catalizadora de la que también se enriquecen las disciplinas conceptuales⁵⁰.

En sexto lugar cabe decir que el origen teórico de la metaforología lo encuentra Blumenberg en el parágrafo 59 de la kantiana *Crítica del juicio*, y, por tanto, podemos hablar de la semejanza de la metáfora absoluta con el símbolo kantiano. Según Kant, la realidad del concepto sólo se puede exponer por medio de intuiciones o representaciones sensibles: mientras los conceptos empíricos se representan mediante ejemplos y los conceptos puros del entendimiento mediante esquemas, las ideas o conceptos de la razón parecen tender a la invisibilidad y resistirse a toda intuición adecuada. Pues bien, es el

sobre todo, de todo aquello que se puede enunciar sobre el mundo, y por muy irrefutable que pueda ser, sería muy poco interesante, tanto para el cosmólogo como para el teólogo, e incluso para aquel que no tiene bastante con interpretarlo y desearía pasar a su transformación.” (H. BLUMENBERG, “Aproximación...”, cit., 101-2).

⁴⁷ H. BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, cit., 12. Y en esta misma página, con el fin de explicar la conexión entre aspiración de sentido y disponibilidad, añade una brillante comparación con la Eucaristía: “Sólo se puede comparar con él ese otro deseo de una intimidad más directa e inmediata de que el mismo dios se manifieste como algo comestible, de forma que, al mismo tiempo, no quede nada de él y, sin embargo, nos haya sido totalmente incorporado: la encarnación como ritual”.

⁴⁸ Sobre la formación de la historia como sustantivo colectivo singular, contamos con la traducción española de la entrada *Geschichte/Historie* de los *Geschichtliche Grundbegriffe*: R. Koselleck, *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004.

⁴⁹ J.-C. MONOD, o. c., 75.

⁵⁰ H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 45.

símbolo el que nos permite la representación de la idea y en cierto modo hacerla visible. Tal símbolo (el molinillo, el cuerpo animado, etc.) sólo tiene en común con el objeto representado (una idea como el Estado despótico o el Estado monárquico) la forma de la reflexión o la regla formal, pero nada que corresponda al contenido⁵¹. Es decir, entre un Estado despótico y el símbolo del molinillo “no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad”. Blumenberg señala que esta “traslación de la reflexión” también sucede con la metáfora absoluta: “Nuestra *metáfora absoluta* se encuentra aquí como ‘transporte de la reflexión, sobre un objeto de la intuición [libro], a otro concepto totalmente distinto [mundo], al cual quizá no puede jamás corresponder directamente una intuición’.”⁵²

La metáfora absoluta o el símbolo coinciden con el concepto en su indiferencia con respecto a la presencia de lo representado. Ahora bien, “mientras el concepto tiende potencialmente a la intuición y sigue dependiendo de ella”, el símbolo y la metáfora absoluta, como el molinillo, la bandera, el dinero o el libro, “se distancian, por el contrario, de aquello que representan”⁵³, el Estado despótico, la nación, el valor económico o el mundo, y resultan de esta manera incapaces de comunicar algo sobre el objeto de referencia. Blumenberg considera análogo este concepto de símbolo, cuyas cualidades sensibles apenas imitan al objeto simbolizado, con el de los síntomas externos de la antigua medicina que se parecen muy poco a las enfermedades internas⁵⁴. Al representar lo no imitable, lo no tangible, es decir, al no seguir el modelo de la huella o de la mimesis, salvaguardan una *distancia* entre el representante y lo representado que, precisamente, permite disponer con mayor facilidad y eficacia de lo que no está presente (*Ungegenwärtige*). Pues, en contraste con la mera representación o con una copia, un símbolo –comenta el filósofo alemán– como la bandera podrá ser ultrajado, capturado, expuesto como muestra de luto, etc. Aunque, seguramente, nada mejor que el dinero para comprender cómo la visibilidad del símbolo se traduce en una disponibilidad superior a la obtenida con cualquier otra modalidad de representación⁵⁵.

⁵¹ *Ibíd.*, 45-6.

⁵² *Ibíd.*, 46-7. El mencionado párrafo de la *Crítica del juicio* contiene también la célebre afirmación de que “lo bello es el símbolo del bien en sentido ético [*das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten*]”.

⁵³ H. BLUMENBERG, “Aproximación...”, cit., 112.

⁵⁴ *Ibíd.*, 113-4.

⁵⁵ En relación con este símbolo, Blumenberg escribe que, “asociándose a una materia escasa, el dinero intentó hacer presente el valor, con cuya representación debe vincularse sólo de una manera fiable [...]. Pero el símbolo es impotente para comunicar cosa alguna sobre el propio objeto de referencia. Para eso

Por último. Blumenberg habla de una modalidad límite de metáfora absoluta: la *Sprengmetapher*. Esta metáfora explosiva reúne elementos tan absolutamente contradictorios que frustran la imaginación, la intuición del objeto o la representación sensible. Para Blumenberg, la teología negativa está llena de metáforas explosivas, y entre ellas, alude a una creada por Nicolás de Cusa con el propósito de pensar a Dios sin circunscribirlo en un concepto o una intuición: “Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna”⁵⁶. Nuestra intuición comienza a seguir el enunciado, pero pronto ha de rendirse. La *Sprengmetapher* muestra que su objeto no puede ni debe ser representado, que está fuera no sólo del entendimiento sino también de la misma imaginación humana. Proporciona un “no saber que *se sabe* a sí mismo como indicio de lo enorme de su inalienable objeto”⁵⁷. Sin duda, es la metáfora absoluta con la que menos conocimiento adquirimos y en la que sólo importa proporcionar una praxis o un modo de comportarse. Por eso, porque conduce a la *docta ignorantia*, conviene al dios de la teología negativa y a la mística⁵⁸.

Dicha metáfora explosiva acaba haciendo imposible la intuición y nos devuelve al inquietante ámbito de la invisibilidad, al que hacíamos referencia al principio, y a la más radical e insoportable inconceptuabilidad. Se halla en las antípodas de otras metáforas absolutas (legibilidad, naufragio, caverna, etc.) que sí favorecen la visibilidad o la narración, y a las que Blumenberg ha dedicado importantes libros. De todas formas, la metáfora explosiva sirve para poner aún más de relieve que la disponibilidad lingüística alcanza, en contra de la famosa prohibición del *Tractatus* de Wittgenstein, a lo inefable, y

representa lo no imitable, sin ayudar a tocarlo. Esto salvaguarda la distancia, para constituir entre sujeto y objeto una esfera de correlatos no objetivos del pensamiento, la esfera de lo representable simbólicamente. Se trata de la posibilidad de la eficacia de la mera idea, de la idea como conjunto de posibilidades, cual es la idea del valor.” (Ibíd., 114).

⁵⁶ La metáfora “arrastra la intuición a un proceso en el que ésta comienza por ser capaz de seguir (por ejemplo, pensar el radio de un círculo duplicado y aumentado cada vez más), pero para tener que abandonar —y esto se entiende como rendirse— en un determinado punto (por ejemplo, pensar el mayor de los radios posibles, o mejor el radio infinito de un círculo).” (H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 241-2).

⁵⁷ Ibíd., 246-7.

⁵⁸ En “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad” (cit., 106-7), Blumenberg repite la tesis sobre la *Sprengmetaphorik* o sobre cómo representar lo inefable con el lenguaje. Para ello vuelve a utilizar el ejemplo de Nicolás de Cusa y de la tradición de la *via negationis* mística. Asimismo descubre que Simmel aplica la metáfora explosiva del Cusano al concepto nietzscheano de eterno retorno de lo idéntico: la rueda del tiempo “tiene un radio infinitamente grande; y sólo después de haber transcurrido un tiempo infinito, por lo tanto nunca, puede tornar lo mismo al mismo lugar —y no obstante es una rueda que gira y que, según la misma idea, tiende al agotamiento de la multiplicidad cualitativa, aun sin agotarla nunca realmente”.

que se puede encontrar un lenguaje situado “entre la mudez y el enmudecer”⁵⁹. Su verdad, como la de cualquier otra metáfora absoluta, sigue siendo de orden pragmático porque no pretende, por ejemplo, conocer a Dios o suministrar una definición verdadera de éste, sino favorecer una actitud de reverencia o de temor frente a la divinidad.

Tengo, no obstante, la impresión de que una buena parte de la filosofía contemporánea sigue la estela de la teología negativa y hace uso de estas metáforas explosivas que, por lo demás, podrían ser reconducidas a la esfera de lo sublime. Entre otros muchos casos, podemos citar los de la filosofía de la alteridad de Lévinas, que con el objeto de impedir que el Otro sea asimilado por lo Mismo emplea unas argumentaciones que nos recuerdan a las metáforas explosivas de los místicos, lo mesiánico en Derrida que siempre estará por llegar, las trascendentes y negativas comunidad *désœuvrée* de Nancy e inconfesable de Blanchot, o la filosofía posmoderna de Lyotard, para quien no sólo es una injusticia la simbolización de lo “múltiple puro”, sino que precisamente la tarea de la filosofía y del arte está relacionada con lo impresentable e inefable.

5. Metaforología y filosofía política

En la filosofía política premoderna se acude con frecuencia a metáforas para comprender una realidad muy compleja, compuesta por partes muy diversas que deben ser armonizadas y no reducidas a lo mismo. Es decir, esta filosofía premoderna, la centrada en la reflexión sobre el régimen político, parte de sujetos reales, diferentes e irreductiblemente heterogéneos, que, por lo general, se identifican con agrupaciones y cuerpos intermedios situados entre el individuo y la comunidad política. Son estas partes de la sociedad los verdaderos sujetos en los cuales pensamos cuando hablamos de constitución y gobierno premodernos. Como este último tiene la misión de componer o conciliar a sujetos heterogéneos, y ello sin eliminar su desigualdad, no es de extrañar que, para comprender esta función, se utilice de forma muy habitual las metáforas musicales de la armonía entre voces diversas, de la polifonía o del arpa dotada de cuerdas que emiten sonidos muy distintos, o las orgánicas –con independencia de que procedan de la esfera jurídico-corporativa o de la teología como sucede con el cuerpo místico– para hacer referencia a la necesidad de conciliar miembros con funciones diversas. Y es que la

⁵⁹ H. BLUMENBERG, *Paradigmas...*, cit., 241.

metáfora y el símbolo muestran una extraordinaria facultad para unir lo desigual. Esta facultad –nos dice Blumenberg– “ha hecho comprender lo que sucede en el conocimiento humano y que esto no subyace a la plausible pero contradictoria evidencia de la máxima de lo igual con lo igual”. Según Blumenberg, es probable que la primera metáfora absoluta de la filosofía fuera la descripción heracliteana del pensamiento como fuego, que “tiene la propiedad de acoger continuamente cosas extrañas y transformarse en ellas”⁶⁰.

La filosofía política moderna, la elaborada a partir de Hobbes, tiene, sin embargo, la pretensión de acabar con las metáforas que apuntan a la plurivocidad, a la polisemia y a la confusión retórica, y por ello hace uso de conceptos muy abstractos y precisos. La política ya no pretende ser, como la historia premoderna, el ámbito de lo contingente; aspira a ser como la ciencia moderna, un saber desvinculado de la circunstancia, de la contingencia histórica, de los ejemplos pasados que, si bien proporcionan conocimientos, no pueden generalizarse. Quiere acabar, en suma, con la provisionalidad en la esfera práctica e introducir la necesidad en este ámbito. También la filosofía política aspira a alcanzar el último estadio y a superar la amenaza de la inconceptuabilidad. Las metáforas sólo sirven entonces, como dice Wittgenstein en 1929 a propósito del símil, para refrescar el entendimiento⁶¹, para hacer más eficaz la enseñanza de la verdad.

Lo cierto es que la filosofía política moderna sigue haciendo uso de la metáfora, o del símbolo en sentido kantiano: Hobbes acude al monstruo del Leviatán para explicar el nuevo Estado; Rousseau compara al pueblo sobre el que se debe legislar con el suelo de una edificación; y Kant, ya lo hemos comprobado, habla del Estado despótico como un molinillo. Pero podría decirse que son analogías o símbolos que aclaran o representan conceptos de la razón práctica, pero no metáforas absolutas.

La filosofía política moderna no ha tenido dificultades para pensar conceptualmente singulares colectivos tan fundamentales como los de persona, pueblo y Estado. Ahora bien, hace más de un siglo que las disciplinas sociológicas han frustrado esta aspiración conceptual, como explica Kelsen a propósito del pueblo, pues prueban que éste es “más bien una aglomeración de grupos que una masa compacta de naturaleza homogénea”. La unidad del pueblo “como coincidencia de los pensamientos, sentimientos y voluntades y solidaridad de intereses, es un postulado ético-político

⁶⁰ H. BLUMENBERG, “Aproximación...”, cit., 113.

⁶¹ *Ibíd.*, 100.

afirmado por la ideología nacional o estatal mediante una ficción”⁶². En lugar de conceptos, Kelsen descubre que seguimos haciendo uso de ficciones, de metáforas absolutas orgánicas, para representarnos ese conjunto dotado de unidad de entendimiento y voluntad al que llamamos pueblo.

Por otra parte, la actualidad antropológica de la retórica que anuncia Blumenberg parece encontrar eco en algunos pensadores que, como Hannah Arendt, conciben lo político como la esfera de la opinión y, por tanto, renuncian a la evidencia o a la *verdad filosófica*⁶³. El consenso propio de la retórica parece imprescindible en la política cuando no se puede alcanzar la univocidad o claridad que la ciencia encuentra en otras esferas. Es entonces, en el momento en que la ciencia y la filosofía política clásica dejan paso a la retórica, cuando la metáfora vuelve a reaparecer. Blumenberg nos lo recuerda de este modo: “En toda metafórica hay algo sugestivo que la convierte en elemento preferido de la retórica como forma de consenso en caso de una no alcanzada o inasequible univocidad o claridad. El proceso de conocimiento se calcula sobre pérdidas”⁶⁴.

Me pregunto, finalmente, si la necesidad de metáforas absolutas en la política se debe a que hoy seguimos teniendo necesidad de pensar una realidad que resulta ajena a la lógica (política) moderna que ama los dualismos, las claras fronteras. Me refiero a la necesidad de pensar la unión de esferas o la de conciliar individuo y comunidad, libertad e igualdad, sentimiento y razón, variedad natural y unidad racional, etc. Todo ello está muy relacionado con la moderna y weberiana separación de esferas, con el malestar que provoca la insoportable ausencia de sistema o unidad, y con la metáfora como sustitutivo de nuestras carencias lógicas⁶⁵. En cualquier caso, la reflexión sobre la unión de los contrarios, sobre cómo aceptar los dos términos sin que uno se imponga sobre el otro, vuelve a otorgar a la metaforología y, por tanto, a la fantasía, a lo que se encuadra dentro

⁶² H. KELSEN, *Esencia y valor de la democracia*, Comares, Granada, 2002, 20.

⁶³ Que la política se relacione con la persuasión y la opinión, y no con la verdad filosófica, no significa para la pensadora renunciar a la verdad factual o de hecho. Véase a este respecto el ensayo de Hannah ARENDT, “Verdad y política”, incluido dentro de su libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Península, Barcelona, 1996).

⁶⁴ H. BLUMENBERG, “Aproximación...”, cit., 102.

⁶⁵ No es otro el sentido del artículo de José Luis Villacañas, en donde la insatisfacción creada por la weberiana separación de esferas es compensada con la metaforología de Blumenberg: “Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora”, en *Daimon*, 24, 2001, 111-126.

del campo de la estética, empezando por la noción schilleriana de *estado estético*⁶⁶, un papel fundamental.

⁶⁶ Lo propio del estado estético es la unión de contrarios, la conflictiva afirmación de la razón y la naturaleza, y, en consecuencia, la renuncia a imponer el dominio del impulso formal (el deber ser o lo universal) sobre el impulso sensible (el ser o lo particular). Por ello, el estado estético resulta incompatible con la constitución de sujetos e identidades totales, o con las metáforas que expresan una totalidad homogénea y cerrada, ajena a toda sombra de conflicto y división. Este tema lo hemos abordado en “Introducción: la afinidad entre el estado estético y la democracia”, en A. RIVERA GARCÍA (ed.), *Schiller, arte y política*, Editum, Murcia, 2010.